



Les “ deux âmes ” séparées. Ambivalence de la papauté dans l’œuvre de Giovanni Botero

Romain Descendre

► To cite this version:

Romain Descendre. Les “ deux âmes ” séparées. Ambivalence de la papauté dans l’œuvre de Giovanni Botero. Alazard, Florence ; La Brasca, Franck. La Papauté à la Renaissance, Honoré Champion, p. 729-741, 2007. halshs-00142376

HAL Id: halshs-00142376

<https://shs.hal.science/halshs-00142376>

Submitted on 18 Apr 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Romain DESCENDRE

ENS Lettres et Sciences Humaines – Lyon

Institut Universitaire de France

Les “ deux âmes ” séparées

Ambivalence de la papauté dans l’œuvre de Giovanni Botero

paru dans

La papauté à la Renaissance, F. Alazard et F. La Brasca (dir.), Honoré

Champion, Paris, 2007, p. 729-741.

Si l’idée que Giovanni Botero se fait de la papauté est susceptible de présenter un intérêt tout particulier, ce n’est pas simplement parce qu’il est l’auteur du premier traité de la raison d’État (1589), et l’un des principaux, voire peut-être même le premier représentant de l’orthodoxie politique de la Contre-Réforme¹. En tant que consultant de la Congrégation de l’Index, c’est un membre à part entière de la Curie, et à ce titre sa pensée politique peut être considérée comme une expression issue du cœur même de la cour pontificale². C’est précisément dans ce cadre qu’il faut replacer les *Relationi universali* (1591-1596), l’œuvre monumentale qu’il consacre à la description du monde sous ses différents aspects physiques, politiques, économiques et religieux, et qui contient un chapitre entier consacré à la papauté³.

¹ Giovanni Botero, *Della ragion di Stato libri dieci*, Venezia, appresso i Gioliti, 1589. Plusieurs modifications au cours des éditions successives, jusqu’à celle de 1598, *Della ragione di Stato libri dieci. Con tre libri delle cause della grandezza delle città*, Venezia, appresso i Gioliti, 1598. La meilleure édition moderne reste aujourd’hui celle de Luigi Firpo : Giovanni Botero, *Della ragion di Stato con tre libri delle cause della grandezza delle città, due Aggiunte e un Discorso sulla popolazione di Roma*, Torino, UTET, 1948.

² Sur Botero consultant de la Congrégation de l’Index à partir du 14 juillet 1587, cf. Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino, 1997, p. 143-146 et notes.

³ L’édition que Botero considérait comme la plus correcte est celle qui fut publiée à Brescia en 1598 : *Le Relationi universali di Giovanni Botero benese, divise in quattro parti. Novamente reviste, corrette, e ampliate dall’istesso autore*, Brescia, per la Compagnia Bresciana, 1598.

Le titre de mon intervention fait référence à celui du livre de Paolo Prodi *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime : la monarchia papale nella prima età moderna*⁴. En parlant de la séparation et de l'ambivalence de ces deux âmes, j'entends pour ma part souligner le fait que dans l'œuvre politique de Botero, les deux volets de la souveraineté papale, l'aspect spirituel et l'aspect temporel, ne sont pas envisagés dans un même texte et donnent lieu à deux écrits spécifiques et distincts. Ainsi, dans la deuxième partie des *Relationi universali*, partie spécifiquement géopolitique qui entend donner la mesure des forces et de la puissance de tous les États du monde⁵, la relation consacrée au " Pontife romain " envisage celui-ci presque exclusivement en tant que " Pasteur universel de l'Église ", et reste particulièrement peu loquace sur l'État du pape lui-même⁶. À l'inverse, quelques années plus tard, en 1599, Botero fait paraître à Rome un *Discorso intorno allo Stato della Chiesa* (*Discours concernant l'État de l'Église*), dans lequel, cette fois-ci, seule la réalité temporelle et territoriale de la papauté est analysée⁷. Botero suit alors exactement la même logique d'analyse que celle qui était à l'œuvre à travers l'examen des forces et des territoires des différents États dans les *Relationi universali*, à l'exclusion, justement, de la papauté. Tout laisse donc penser que l'auteur voulait intentionnellement garder les deux aspects strictement distincts. Or il me semble que le fait mérite d'être approfondi : il n'est pas indifférent qu'à la fin du XVI^e siècle un penseur politique tel que Botero tienne à séparer strictement les deux " âmes " de la papauté, ne serait-ce que parce que cela semble contredire au moins partiellement la thèse de Prodi qui veut que depuis la Réforme et jusqu'à la fin de la Contre-Réforme, la caractéristique principale de la papauté est précisément la fusion complète de ses deux âmes, de sa dimension religieuse et de sa dimension politique, à l'inverse de l'époque précédente où elles restaient bien distinctes⁸. Chez Botero, la volonté de bien séparer les deux aspects semble être confirmée par le fait que contrairement à de nombreux autres textes parus après les *Relationi universali*, le texte consacré à l'État de l'Église ne s'intitule pas " *Relazione dello Stato della Chiesa* ", mais " *Discorso intorno allo Stato della Chiesa* " ; en revanche, on a bien une *Relazione di Piemonte* ou une *Relazione della repubblica venetiana*, dont Botero dit lui-même qu'elles ont pour fonction de pallier les lacunes des *Relationi universali*. Cela permet de penser que, dans

⁴ Paolo Prodi, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime : la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna, 1982.

⁵ La deuxième partie des *Relationi* paraît d'abord à Rome en 1592.

⁶ Giovanni Botero, *Relationi...*, *op. cit.*, II, IV, p. 216-227.

⁷ Giovanni Botero, *Discorso intorno allo Stato della Chiesa*, dans Giovanni Botero, *Dell'uffitio del cardinale libri II*, Roma, Vincenzio Pelagallo, 1599, p. 145-184. Le texte est republié à plusieurs reprises, en 1605 et en 1607 : Giovanni Botero, *Relazione della Repubblica Venetiana, con un discorso intorno allo Stato della Chiesa*, Venezia, Giorgio Varisco, 1605, et Giovanni Botero, *I capitani*, Torino, Tarino, 1607, p. 171-192.

⁸ Paolo Prodi, *Il Sovrano Pontefice...*, *op. cit.*, p. 315.

le cas précis de l'État de l'Église, Botero n'a pas conçu son *Discorso* comme un complément à ses *Relationi*, et donc que le chapitre "*Pontefice romano*" des *Relationi* et le *Discorso* restent tout à fait hétérogènes l'un à l'autre.

Toutefois ce sont moins les différences spécifiques des deux textes que je voudrais étudier ici, que l'idée de l'universalisme pontifical présente dans les *Relationi universali*, et que la place attribuée à la papauté dans les relations internationales. Comme leur nom l'indique, les *Relationi universali* constituent un terrain privilégié pour une enquête sur la question de l'universalisme à la fin du XVI^e siècle. A travers leur projet et leur structure, les *Relationi* sont à la fois une manière réaliste de prendre acte du dépassement de l'universalisme médiéval, puisqu'elles s'appuient précisément sur le constat de la pluralité des États souverains et du morcellement de la chrétienté, mais aussi une manière de promouvoir un universalisme nouveau, celui d'une Église catholique réformée et conquérante, dont le cœur est plus que jamais la personne du pape. "Universelles", ces relations le sont donc dans un double sens : non seulement parce qu'elles rendent compte de la totalité du monde connu, mais aussi parce qu'elles se présentent comme fondamentalement catholiques. Dans ce cadre, le chapitre consacré au pape occupe une place centrale et stratégique. Il couronne en effet le passage en revue de tous les États du monde : il constitue la dernière relation de la deuxième partie ("géopolitique"), et contribue ainsi à lui donner tout son sens. Plus précisément, le chapitre clôt le quatrième et dernier livre de la deuxième partie ; alors que les trois premiers livres étaient respectivement consacrés, de façon traditionnelle, aux États de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique, le quatrième livre s'attache à trois monarchies qui ont pour particularité d'être "*quasi universali*", "presque universelles". Botero présente ainsi ce dernier livre de la seconde partie : "Il reste à présent trois princes, presque universels bien que très différemment : le Turc, le Roi catholique et le Pontife romain"⁹. La formule mérite qu'on s'y arrête : regroupant ces trois princes dans la même catégorie des "*quasi universali*", elle souligne tout à la fois la nécessité de différencier les significations de cette expression. S'il est aisé de comprendre le sens de l'usage de l'adverbe "*quasi*" dans les cas du Turc et du Roi catholique, dans le cas du Pontife romain la chose est un peu plus problématique. L'Empire ottoman et la Monarchie espagnole sont universels dans le sens où, contrairement aux autres États temporels, leur souveraineté s'étend sur les trois continents ; mais il faut dire qu'ils ne sont que "presque universels" dans la mesure où leurs empires ne couvrent bien sûr pas la totalité du globe. A l'inverse, Botero tient à le souligner d'emblée, l'autorité du Pontife

⁹ "Ci restano hora tre Principi, quasi universali, benché molto differentemente : il Turco, il Rè Catholico, e 'l Pontefice Romano", Giovanni Botero, *Relationi...*, *op. cit.*, II, IV, p. 172.

romain est celle du “ Vicaire *universel* ” du Christ, c’est donc une autorité qui n’a aucune limite géographique, une autorité qui “ s’élargit infiniment et qui ne connaît aucun horizon ”¹⁰. Le “ *quasi* ” a donc dans ce cas un tout autre sens : il sert, à ce moment du texte, à signifier, tout en la masquant, la différence de nature entre l’autorité temporelle des autres princes et l’autorité spirituelle du pape, afin de mettre en valeur, dans le cadre des *Relationi universali*, toute la supériorité de la juridiction papale sur celle de tous les autres princes. On voit à quel point le discours est ici ambigu, voire périlleux : il n’est pas question de présenter une conception théocratique soumettant le monde à l’autorité temporelle du pape — ce serait d’ailleurs un comble, après plusieurs centaines de pages qui ne cessent de reconnaître la multiplicité et la diversité des États souverains —, et c’est pourquoi il faut dire que le pape, à sa manière, est lui un prince qui n’est pas *totale*ment universel ; mais il faut dans le même temps que sa puissance ne paraisse pas amoindrie face aux autres États, et qu’au contraire il soit le couronnement de tout le système des États précédemment décrit : il n’est donc pas bon, à ce moment du texte d’insister sur la différence de nature entre les deux formes d’autorité.

C’est au début du chapitre sur le “ *Pontefice romano* ”, une cinquantaine de pages plus loin, que Botero fait bien la distinction entre les pouvoirs temporel et spirituel du pape, qu’il appelle les deux sortes de sa “ grandeur ”. Botero ne s’attarde pas sur l’État du pape : il ne lui consacre que deux pages sur les douze que compte le chapitre. Ce passage constitue en fait un condensé des informations qu’il fournira huit ans plus tard dans le *Discorso intorno allo Stato della Chiesa*. En particulier, un même aspect caractérise les deux textes : l’échelle strictement italienne de l’analyse de l’État de l’Église. Dans les *Relationi*, Botero affirme ainsi : “ si le Prince de cet État était séculier, et non pas ecclésiastique, alors il ne le céderait en rien à tous les autres Princes d’Italie, ni en nombre ni en puissance ”¹¹. Autrement dit, pour comparer l’État de l’Église aux autres États temporels, il faudrait que son prince fût un prince séculier et non pas le prince ecclésiastique qu’est le pape : sous la forme de la dénégation, c’est une autre manière, dans ce contexte, de prévenir les effets négatifs que pourra provoquer la comparaison de l’État du pape avec tout autre État. Toutefois, cela n’empêche pas Botero d’affirmer que la puissance temporelle du pape et de son État est du même ordre que celle des principaux États italiens ; dans la typologie botérienne des États, cela signifie que l’État de l’Église doit être classé dans la catégorie des États moyens, inférieurs aux grands États territoriaux européens. C’est bien ce dont témoignera ensuite le *Discorso*, de façon très

¹⁰ “ Il Pontefice romano ha da Christo Signor nostro autorità di suo Vicario universale : la qual autorità non può esser nè limitata da monti, nè terminata da mari ; ma s’allarga senza fine ; e si stende senza orizonte ”, *ibid.*.

¹¹ “ E se ’l Principe di questo stato fosse così secolare come egli è ecclesiastico, non cederebbe in nulla a qualunque Principe d’Italia, nè di gente, nè di possanza ”, *Relationi...*, *op. cit.*, II, IV, p. 218.

réaliste : à aucun moment les forces de l'État de l'Église ne sont comparées ou balancées avec celles des autres États européens ; seuls comptent les rapports de force avec le royaume de Naples, avec Milan ou avec Venise. Cela conduit Botero à certains escamotages particulièrement frappants, comme celui qui consiste à taire le déséquilibre entre la puissance temporelle du pape et la puissance du roi catholique en Italie, et à dire à l'inverse que " l'éminence temporelle " du " prince de l'État de l'Église " est d'autant plus grande que le " royaume de Naples " et " l'État de Milan " sont dirigés par un prince qui ne réside pas en Italie¹². Malgré tout, cela revient à reconnaître au fond que l'État pontifical, à la fin du XVI^e siècle, n'occupe plus qu'une place très secondaire sur la scène européenne – ce que les historiens accordent aujourd'hui très volontiers.

Dans le cadre des *Relationi universali*, on comprend bien, de ce fait, la nécessité d'évacuer rapidement la question du pouvoir temporel du pape sur son État, et de concentrer le discours sur la dimension universelle de son pouvoir spirituel. La fonction politique décisive que Botero entend attribuer au pape ne passe ainsi à aucun moment par sa qualité de souverain temporel : " cette grandeur, dit-il, n'est rien en comparaison de sa grandeur spirituelle " ¹³. Suit alors une dizaine de pages qui constituent un parfait condensé de la doctrine contre-réformiste de la primauté du pape à la fois sur l'Église et sur les États, une doctrine élaborée et promue par les jésuites – et avant tout par Bellarmin au même moment que Botero – et reprise en grande partie aux dominicains espagnols de la seconde scolastique¹⁴. Trois ensembles de problèmes sont alors abordés : la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel ; le caractère absolu du pouvoir du pape sur l'Église ; le rôle suprême du pape dans les relations internationales.

La question de la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel est évidemment primordiale car elle conditionne la possibilité même que le pape conserve un rôle central dans l'ordre international à l'époque des grandes monarchies territoriales. D'autre part elle revêt un caractère doublement urgent, d'un point de vue théorique en raison de la diffusion européenne de la théorie de la souveraineté de Bodin et plus généralement de la pensée des " Politiques " français, et d'un point de vue pratique en raison de la succession au trône de France d'un prince hérétique. Sur cette question, le texte de Botero consiste en un

¹² *Discorso...*, *op. cit.*, p. 155-156.

¹³ *Relationi...*, *op. cit.*, II, IV, p. 218.

¹⁴ De ce point de vue, il est important de noter que Botero et Bellarmin avaient l'occasion de se côtoyer très souvent puisqu'ils étaient l'un comme l'autre consultants de la Congrégation de l'Index à Rome dans les mêmes années. Voir à ce propos Gigliola Fragnito, *op. cit.*, p. 145 et Enzo Baldini, " Jean Bodin e l'Indice dei libri proibiti ", in *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, a cura di Cristina Stango, Olschki, Firenze, 2001, p. 79-100.

résumé des arguments que Bellarmin avait développés dans deux de ses textes parus à peine quelques années plus tôt, en 1584 et en 1587 : la partie des *Controverses* consacrée au Souverain pontife (*De Summo Pontifice*, 3^e controverse, où l'on trouve développée toute la théorie de la *potestas indirecta*), et surtout la *Réponse* que Bellarmin fit sous un faux nom à l'*Apologie Catholique* du “ Politique ” Pierre de Belloy¹⁵. Ayant développé cette question du rapport entre les textes de Botero et Bellarmin dans une autre étude¹⁶, je me contenterai ici de dire en quelques mots ce qu'est le pouvoir indirect, avant de synthétiser l'argumentation de Botero. L'idée de la *potestas indirecta* s'oppose à la fois à l'ancienne doctrine théocratique, formulée entre autres par Pélage, qui confère au pape un pouvoir total sur le monde, non seulement en matière religieuse mais en matière politique, et à la doctrine qui sépare hermétiquement les pouvoirs temporels et spirituels, refusant au pape tout pouvoir sur les princes (Calvin par exemple). La doctrine du pouvoir indirect affirme la séparation des deux pouvoirs, reconnaît que le pape n'a pas de pouvoir temporel sur le monde, mais elle confère une supériorité au pouvoir spirituel qui permet au pape d'intervenir dans le temporel, lorsque cela est nécessaire, c'est-à-dire lorsque le spirituel est mis en danger par le pouvoir temporel. Un certain nombre d'arguments sont avancés par les théoriciens du pouvoir indirect afin de démontrer cette supériorité du spirituel sur le temporel. Or ce sont précisément les arguments et les passages scripturaux habituels que l'on retrouve dans le texte de Botero. Notamment l'argument selon lequel le pape détient immédiatement son autorité de Dieu alors que les rois ne la détiennent que par la médiation du peuple, qui, à l'origine, les a élus¹⁷ – ce qui permet de fonder la possibilité de délier les sujets de leur obligation d'obéissance au souverain. On sait que l'argument selon lequel le pouvoir des princes ne vient de Dieu que de façon médiate, c'est-à-dire par l'entremise du peuple, a une histoire longue et tortueuse au XVI^e siècle, puisqu'il passe des monarchomaques protestants aux monarchomaques catholiques ; il revient toujours lorsque doit être fondée une résistance ou une opposition au souverain ; à l'inverse, les défenseurs du caractère absolu de la souveraineté, les “ Politiques ”, ne cessent d'affirmer que le souverain détient *immédiatement* son pouvoir de Dieu. Dans le texte de Botero, on

¹⁵ Roberto Bellarmino, *Opera omnia*, t. I, *De summo Pontifice*, Neapoli, 1856 ; [Roberto Bellarmino], *Responsio ad præcipua capita Apologiæ, quæ falso catholica inscribitur, pro successionem Henrici Navarreni, in francorum regnum, Auctore Francisco Romulo*, s. l., 1587, p. 44 ; une traduction française de ce libelle parut immédiatement : [Robert BELLARMIN], *Responce aux principaux Articles & chapitres de l'Apologie du Belloy, faussement et à faux titre inscrite Apologie catholique, pour la succession de Henry roy de Navarre à la couronne de France*, s. l., 1587. Le texte qui donne lieu à cette réponse est : [Pierre de BELLOY], *Apologie catholique contre les libelles, declarations, advis et consultations faites, escrites, & publiees par les Liguez perturbateurs du repos du Royaume de France : qui se sont eslevez depuis le decès de feu Monseigneur, frere unique du Roy. Par E. D. L. I. C.*, s. l., 1585.

¹⁶ Romain Descendre, “ Géopolitique et théologie. Suprématie pontificale et équilibre des puissances chez Botero ”, *Il Pensiero politico*. Firenze, Olschki, 2000, XXXIII, p. 3-37.

¹⁷ *Relationi...*, *op. cit.*, II, IV, p. 219 et p. 222.

retrouve aussi la comparaison d'origine thomiste qui fait du pouvoir spirituel l'âme et du pouvoir temporel le corps : c'est précisément cette analogie qui, chez Cajetan (dans ses commentaires sur saint Thomas), donne lieu à la première théorisation du primat du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel lorsque le salut des âmes est en jeu¹⁸, et c'est cette analogie qui sera encore reprise par Bellarmin pour fonder la *potestas indirecta* du pape. Botero aussi lie directement cette comparaison au pouvoir indirect :

dans l'Église de Dieu, le pouvoir séculier est comme le corps et le pouvoir spirituel est comme l'âme. C'est pourquoi le premier doit obéir et le second doit commander *dans toutes les matières qui appartiennent au bien public de l'Église*.¹⁹

C'est là une définition claire du pouvoir indirect. Au centre du chapitre, il apparaît de façon évidente que la question est à l'époque directement liée à la crise de la succession au trône de France : Botero fait une longue liste de tous les événements qui permettent de prouver la suprématie légitime du pape sur le royaume de France, depuis le rôle qu'a joué le pape Zacharie dans le remplacement des Mérovingiens par les Carolingiens.

La seconde question majeure qui permet de définir la dimension universelle de la papauté ne concerne plus l'articulation des deux juridictions temporelle et spirituelle, mais la structure de l'Église elle-même, ce qui relève de l'ecclésiologie au sens strict. Or le trait marquant de cette ecclésiologie est qu'elle est formulée dans des termes éminemment politiques, et même juridico-politiques. Botero définit à la fois la *souveraineté* du pape et *l'exercice du gouvernement souverain* au sein de l'Église. Confirmant implicitement la défaite définitive des doctrines conciliaristes, il attribue au pape une souveraineté absolue, puisque, dit-il, aucun " tribunal " ne lui est supérieur, et que " dans les choses concernant la foi, il n'est pas permis de faire appel de sa sentence, ni auprès du Concile ni en tout autre lieu " ²⁰. Mais pour bien souligner la dimension politique de cette souveraineté absolue, Botero remarque que c'est justement là toute la différence qui sépare le pape des princes temporels : ces derniers, dit-il, " sont limités dans leurs pouvoirs par les conventions [*capitolazioni*] et par les pactes qu'ils établissent avec leurs peuples lors de leur couronnement, des pactes qu'ils jurent solennellement d'observer. ". A l'inverse, " dans l'administration de l'Église, le Pape n'a

¹⁸ Giovanni Pilati, *Chiesa e Stato nell'epoca moderna*, Roma, Coletti editore, 1977, p. 223.

¹⁹ " [...] nella Chiesa di Dio, la podestà secolare è quasi corpo : la spirituale quasi anima : onde quella deve ubbidire, questa comandare in tutto ciò che si appartiene al bene pubblico di essa Chiesa ", *Relationi...*, *op. cit.*, II, IV, p. 222. C'est moi qui souligne.

²⁰ " Egli non ha tribunal superiore in terra ; e nelle cose concernenti la Fede e i costumi non è lecito appellarsi dalla sua sentenza, nè a Concilio, nè ad altra cosa ", *ibid.*, p. 219.

d'autre limite que le service de Dieu et l'édification spirituelle de l'Église »²¹. C'est donc bien la question juridico-politique des limites des souverainetés respectives du pape et des princes temporels qui est résolue ici, dans un sens éminemment absolutiste dans le cas du pape et résolument anti-absolutiste dans le cas des princes temporels. En creux, bien évidemment, un tel discours témoigne du refus radical du concept de souveraineté tel qu'il a été théorisé par Bodin. Quant à la question de l'exercice du pouvoir spirituel dans l'Église, elle apparaît là aussi dans les termes propres à la tradition juridique et politique, puisant dans un patrimoine théorique et linguistique étroitement lié à la réflexion sur le gouvernement civil. "L'autorité souveraine" des successeurs de saint Pierre, dit Botero, comporte "deux charges importantes", qui sont aussi les deux vertus qui contribuent à la "perfection de *tout* gouvernement" : la première consiste à "régir" (*reggere*, *i.e.* diriger), la seconde à "défendre" et à se prémunir contre les "ennemis". Et Botero d'ajouter alors : "on régît avec les lois, on défend avec les armes ; à la première [vertu] la doctrine politique, à la seconde l'art militaire" ²². Autrement dit, Botero redéfinit tout le pouvoir spirituel de l'Église dans des termes qui ne sont pas du tout ceux de la théologie et de l'ecclésiologie, mais ceux d'une double tradition juridique et politique : tradition du droit romain d'abord, puisque le doublon "lois" et "armes" servant à qualifier les deux fondements de l'*imperium* a pour première origine la préface des *Institutions* de Justinien, et constitue l'un des lieux communs les plus courants du droit romain ; tradition politique beaucoup plus récente et beaucoup plus sulfureuse ensuite, puisque le doublon se retrouve tel quel dans un des passages les plus fameux du *Prince*, au chapitre 12²³. Dans la suite du texte, il apparaît très clairement que pour Botero ces deux fonctions désignent précisément les deux pouvoirs propres au pape : le pouvoir pastoral d'une part, que "le Pontife [...] exerce au moyen de la doctrine et de l'administration des sacrements, soit directement soit par l'intermédiaire de ses ministres, ainsi que par le bon exemple et la vie sainte" ; le pouvoir inquisitorial d'autre part, grâce auquel le pasteur défend son troupeau contre ses ennemis, qui sont non seulement les hérétiques et les infidèles, mais aussi les princes catholiques qui laissent l'hérésie se

²¹ "Gli altri hanno la lor possanza limitata da capitulationi, e patti stabiliti co' popoli, ch'essi promettono d'osservare nella loro incoronatione, e ne fanno sacramento : il Papa non ha, quanto spetta all'amministrazione della Chiesa altra limitatione che del servizio di Dio, e dell'edificatione spirituale d'essa Chiesa", *ibidem*.

²² "Questa sopraa autorità, e cura data da Christo a san Pietro, e a' suoi successori, porta seco due carichi, e uffici importanti. Il primo si è di reggere, e di nudrir la Chiesa ; l'altro di provvedere a' pericoli, e damni soprastanti. Perché la perfettione d'ogni governo ricerca due virtù : delle quali l'una si maneggia, e occupa in reggere, e (per usar la parola di Christo Signor nostro) pascere : l'altra in difendere, e in ovviare a gli incontri de' nemici. Si regge con le leggi ; si difende con le armi. A quella appartiene la dottrina politica ; a questa l'arte militare", *ibidem*.

²³ "Les principaux fondements que doivent avoir tous les états, les vieux comme les nouveaux ou les mixtes, sont les bonnes lois et les bonnes armes", Machiavel, *De Principatibus – Le Prince*, édition et traduction J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, Paris, PUF, 2000, 12, 3, p. 115. Sur toute cette question voir Diego Quagliani, "Machiavelli e la lingua della giurisprudenza", *Il Pensiero politico*. Firenze, Olschki, 1999, XXXII, p. 171-185.

développer chez eux²⁴. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est donc que la terminologie dont Botero fait usage dans ces quelques pages d'ecclésiologie tend fortement à faire de l'Église une structure proprement politique, et à faire ainsi du pouvoir du pape un pouvoir politique parfait, plus encore sans doute que celui des princes temporels sur leurs États.

C'est avec un troisième ensemble de problèmes que Botero conclut son chapitre sur le Pontife Romain, et donc, du même coup, toute la partie politique et géopolitique des *Relationi universali*. C'est là qu'est définie la fonction universelle du pape dans les relations internationales. Cette fonction est triple : elle s'exprime par la délivrance de "titres et de grandeurs, même purement temporelles" aux princes ; par l'arbitrage des litiges ; et enfin par la capacité à fédérer les princes. Le pape a ainsi une triple figure : pape-suzerain, pape-arbitre, pape-rassembleur. Ces trois fonctions, qui aux yeux de Botero déterminent la suprématie universelle du pape dans les relations internationales, sont évidemment la conséquence des deux points analysés précédemment, à savoir la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel et le caractère absolu de l'autorité pontificale. C'est pour ces raisons que le pape est bien plus légitimé que les rois ou les empereurs à conférer des titres et des royaumes aux uns et aux autres. Sans doute Botero se rend-il compte que le pouvoir d'attribuer des titres et des possessions risque d'entrer en contradiction avec la doctrine du pouvoir indirect, dans la mesure où celle-ci repose sur l'idée que le pape n'a aucun titre temporel sur le monde. C'est pourquoi la formulation est prudente :

parce que l'autorité du Vicaire du Christ n'a point de limites en ce qui concerne le bien public et le service de l'Église, et parce que l'autorité des Rois et de l'Empereur est circonscrite et limitée par les confins des royaumes et de l'empire, il est arrivé que de nombreux princes aient eu recours non pas à l'Empereur mais au Pontife romain pour obtenir des titres et des dignités pourtant purement temporelles.²⁵

Il ne s'agit donc pas d'un droit lié à la fonction papale, mais de précédents historiques ; non pas d'un pouvoir universel que prétendrait avoir le pape, mais du pouvoir qui lui fut reconnu de concéder des titres à des princes de la même façon qu'un suzerain concède un fief à son vassal. Mais ce n'est que de cet acte de suzeraineté dont Botero parle ici, et non pas du pouvoir de souveraineté tel qu'il est défini dans cette seconde partie du XVI^e siècle. Ce n'est là qu'une reprise du sens médiéval de la souveraineté, sens étymologique qui apparaît à

²⁴ *Relationi...*, op. cit., II, IV, p. 222.

²⁵ " Hor perché l'autorità del Vicario di Christo, in quel che spetta al ben publico, e al servizio della Chiesa, non ha termine, e l'autorità de li Re è circoscritta, e la maggioranza dell'Imperatore terminata da i confini de' regni, e dell'imperio ; quindi avviene che molti principi per ottenere titoli e grandezze anche puramente temporali, hanno fatto ricorso non all'Imperatore, ma al Pontefice Romano ", *ibid.*, p. 225.

travers le passage du *superior* au *superamus*, qui devient à la fois *soprano*, *sovrano*, *suzerain* et *souverain* : il s'agit simplement de celui qui a une place plus élevée dans l'échelle hiérarchique stricte de la féodalité²⁶. Ce lien féodal, c'est traditionnellement celui qui définit la supériorité hiérarchique de l'empereur sur les princes. Cette supériorité de l'Empire ayant objectivement disparu dans le nouveau système des États souverains, Botero l'attribue d'autant plus facilement à la papauté : sa souveraineté spirituelle étant proprement sans frontières, le pape est mieux placé que l'empereur pour être le suzerain des rois.

La fonction d'arbitrage est sans doute la plus marquante et la plus porteuse, puisqu'elle est intimement liée à la question de l'équilibre à l'intérieur du système des États souverains. On sait qu'au XVI^e siècle on trouve déjà cette représentation du pape comme arbitre ou comme médiateur dans les relations des ambassadeurs vénitiens (en particulier dans la relation présentée au Sénat par Giovanni Correr en 1581²⁷). Elle était en fait présente depuis un certain temps dans la littérature théologique, notamment chez Vitoria qui attribue au pape un pouvoir juridique en tant que juge des causes qui opposent les princes et les incitent à entrer en guerre. Mais dans le cadre des *Relationi universali*, l'exemple que retient Botero est bien sûr la bulle *Inter Coetaera* d'Alexandre VI qui en 1493 partage les terres découvertes entre les deux royaumes portugais et espagnol. Quel meilleur exemple en effet pourrait permettre de mettre en évidence l'autorité universelle du pape, alors même que l'on accepte en même temps de renoncer aux théories théocratiques qui font du pape un monarque temporel universel, et que l'on convient que sa force en tant que prince temporel de l'État de l'Église est bien faible ? C'est précisément le concept d'“ *auctorità* ” (*auctoritas*) que Botero met en valeur dans les toutes dernières pages du texte, notamment pour montrer la capacité du pape à rassembler les princes et les peuples dans des entreprises “ à la gloire de Dieu et au service de l'Église ”²⁸ (et c'est bien sûr d'abord et avant tout à la croisade qu'il est fait référence ici). Dans les dernières lignes, Botero reprend les catégories qu'il a élaborées dans la *Ragion di Stato*, lorsqu'il définissait la puissance du prince comme un composé de forces et de réputation : “ les forces du Pape sont médiocres, mais sa réputation est sans égal, de façon

²⁶ E. Cortese, “Sovranità (storia)”, dans *Enciclopedia del diritto*, XLIII, Milano, Giuffrè, 1990, p. 212 ; Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 49 ; Diego Quaglioni, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 25.

²⁷ “ Il pontefice, a mio giudizio, può essere considerato in tre modi : primo per capo della Chiesa e padrone delle cose spirituali, poi come principe dello stato suo proprio ; et in ultimo come principe che in questo governo politico comune a tutti può in diverse cose ingerirsi come mediatore tra gli altri. Come capo della Chiesa può fare del bene assai per via di decime, di alienazione di beni ecclesiastici e con altre concessioni spirituali, delle quali si ricava molta utilità. Come principe particolare può fare quello che fanno gli altri, aiutando di danari, di gente e d'altro quello che volesse. Come mediatore poi avendo esso egualmente relatione verso ognuno, e non essendo di ragione l'autorità sua sospetta ad alcuno, può liberamente intramettersi tra' principi, per riconciliarli insieme ”, *Relazioni degli ambasciatori veneti al senato*, a cura di Eugenio Alberi, serie II, IV, p. 284.

²⁸ *Relationi...*, *op. cit.*, II, IV, p. 226.

tant intensive qu'extensive ”²⁹. Même si ses forces, c'est-à-dire l'ensemble des facteurs qui définissent la puissance temporelle d'un prince, sont médiocres, sa réputation suffit à faire de lui un prince “ extrêmement puissant ” (*potentissimo*) ; ce n'est pas la *potestas* qui fait la puissance du pape, mais son *auctoritas*. Alors même que l'État du pape ne joue plus de rôle important au niveau européen, voilà donc ce qui permet de préserver la prééminence de la papauté dans le contexte international du système moderne des États souverains.

Au terme de cet examen, on peut formuler deux remarques.

Dans son chapitre sur le Pontife romain, Botero ne devait certainement pas apporter une théorie nouvelle de la papauté, mais sa tâche était pourtant particulièrement délicate : préserver et revendiquer la suprématie papale sur les États et sur l'ordre international dans le cadre d'une œuvre d'un type nouveau qui, depuis le cœur même de la papauté, exalte les puissances temporelles dans toute leur multiplicité. La solution qu'il préconise consiste à introduire dans le discours jusqu'alors fondamentalement géopolitique de la deuxième partie des *Relationi universali* le discours théologique et scolastique dominant de la Contre-Réforme.

Toutefois, on constate qu'il fait subir à ce discours une distorsion significative : de façon très systématique, il privilégie une terminologie et un mode de présentation proprement politique et juridico-politique du pouvoir du pape, alors même qu'il ne parle pas du tout du pouvoir temporel qu'il exerce sur son État mais de son pouvoir spirituel. C'est au moyen de cet artifice que le pape apparaît au final comme un prince particulièrement puissant, et même comme la clef de voûte de tout le système des États. De ce point de vue, il est nécessaire de se pencher à nouveau sur la thèse de Paolo Prodi, pour qui ce qui caractérise la papauté de cette époque est la fusion de ses deux âmes, de ses dimensions religieuse et politique. D'un côté cette affirmation est contredite par les textes de Botero qui tendent à séparer très nettement le chef de l'Église romaine du chef de l'État romain. En revanche, lorsqu'on lit le texte des *Relationi universali* de façon précise, on ne peut que constater la politisation frappante de la figure du pape et de l'universalité de son pouvoir spirituel. De ce point de vue le diagnostic de Prodi me semble tout à fait confirmé. Reste à en déterminer les causes : dans ce cas précis il apparaît fort peu probable que cette politisation du pouvoir spirituel du pape provienne de la nature et de l'importance de son pouvoir temporel. A travers les *Relationi*, la politisation du pouvoir spirituel semble avant tout liée à la nécessité de repenser la place de la papauté dans

²⁹ “ Le forze del Papa sono mediocri, ma la riputatione non ha pari nè in intentione, nè in estensione ”, *ibid.*, p. 227.

un contexte international nouveau, l'équilibre particulièrement instable du système des grands États territoriaux.